MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80084-8

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

DELIUS, JOHANNES F.

TITLE:

DARSTELLUNG...

PLACE:

HALLE

DATE:

1878

Master Negative #
91-80084-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193J15 Dissertation
FZ8 Delius, Johannes Friedrich 1847-
v 1 Darstellung und prüfung der hauptgedanken
von Friedrich Heinrich Jacobi
Halle 1878

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 1 1x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-1-93 INITIALS MG
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Delius, Johannes F.

Bibliographic Irregularities in the Original Document

List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____ Page(s) missing/not available: _____

_____ Volumes(s) missing/not available: _____

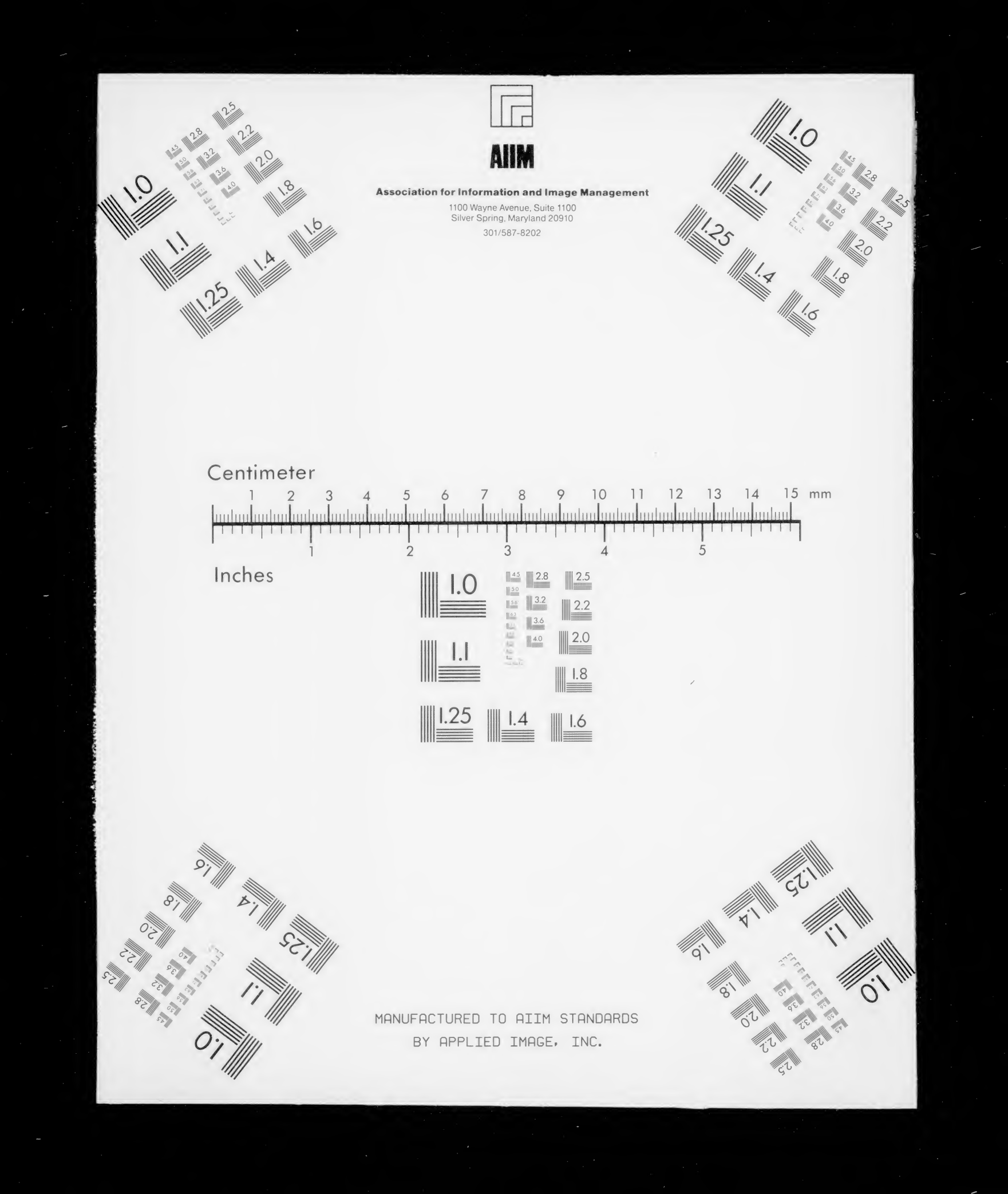
_____ Illegible and/or damaged page(s): _____

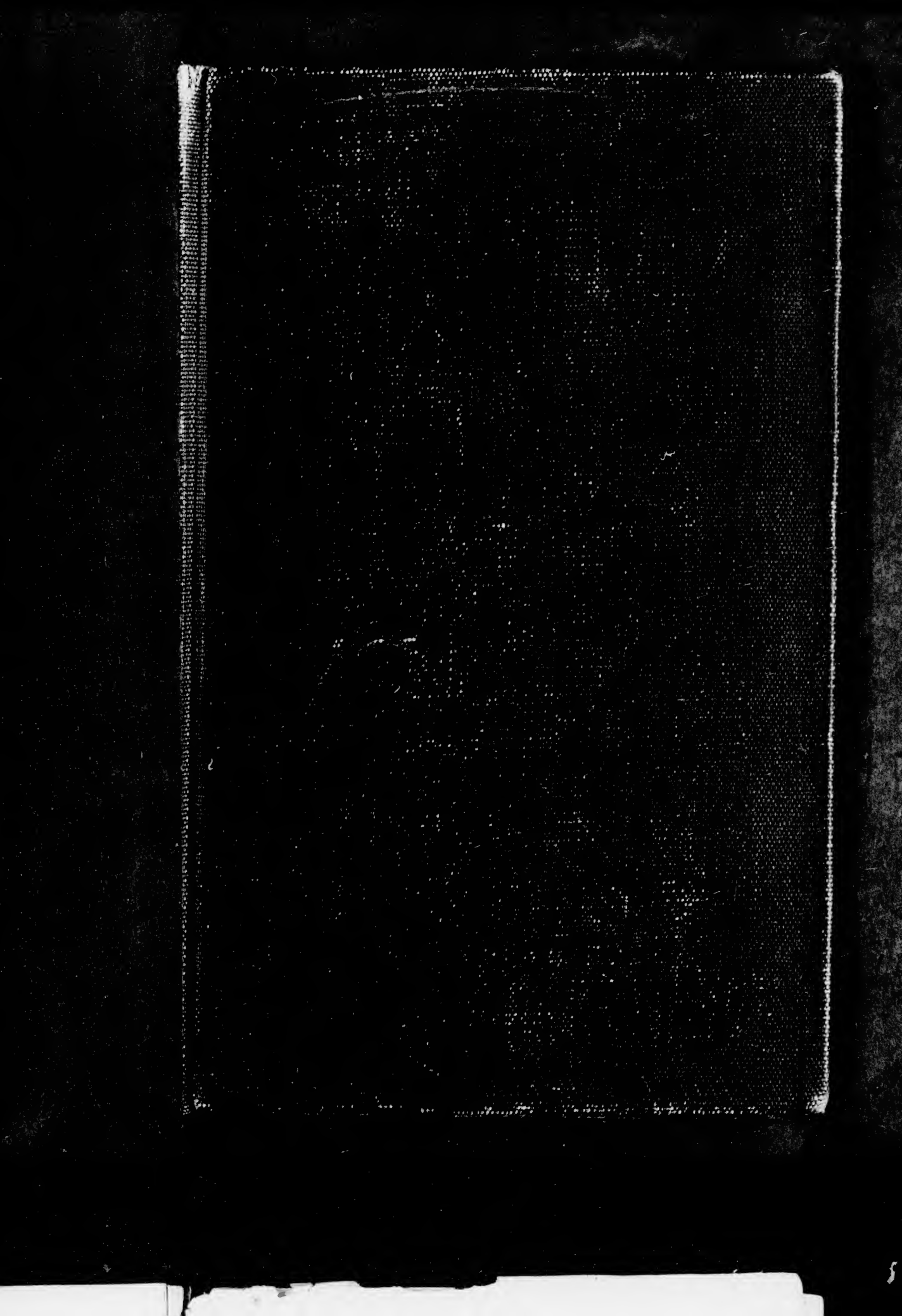
_____ Page(s) or volumes(s) misnumbered: _____

_____ Bound out of sequence: _____

_____ Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: Univ. of California.
ENTIRE BOOK Photocopy used.

_____ Other: _____


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



193J15 FZ8
1

Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

Contents

1. Delius, J. F. 1847--Darstellung und prüfung der hauptgedanken von Friedrich Heinrich Jacobi, Halle 1878.

2. Crawford, A. W. The philosophy of F. H. Jacobi. Cornell 1905.

3. Schmid, F. A. Friedrich Heinrich Jacobis religionsphilosophie. Heildelberg 1906

4. Isenberg, Karl 1869--Der einfluss der philosophie Charles Bonnets auf Friedrich Heinrich Jacobi. Tubingen 1906

5. Kuhlmann, Richard 1884-- Die erkenntnislslehre Friedrich Heinrich Jakobis, eine zweiwahrheitentheorie dargestellt und kritisch untersucht. Münster 1906

6. Frank, Arthur 1877--Friedrich Heinrich Jacobis lehre vom glauben eine darstellung ihrer entatehung, wandlung und vollendung. Halle 1910 Bibliography pref p 9-12

Darstellung und Prüfung

der

Hauptgedanken von Friedrich Heinrich Jacobi.

Inaugural-Dissertation

zur

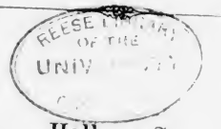
Erlangung der philosophischen Doctorwürde

an der

vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

verfasst von

Johannes Friedrich Delius
aus Schernickau.



Halle a. S.
Plötz'sche Buchdruckerei.
1878.

B3058
D4

REESE

MM

Seinem Vater zum 72. Geburtstage

in dankbarer Liebe

gewidmet

vom

Verfasser.

105510

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY

Darstellung und Prüfung der Hauptgedanken von Friedrich Heinrich Jacobi.

Friedrich Heinrich Jacobi wurde geboren am 25. Jan. 1843 zu Düsseldorf, wo sein Vater ein angesehener Kaufmann war. Während sein älterer Bruder, der als Dichter bekannte Johann Georg Jacobi, die litterarische Laufbahn wählte, wurde er für den Handlungsstand bestimmt. Nach einer sorgfältigen Erziehung im elterlichen Hause ging er zu seiner weiteren Ausbildung nach Genf. Hier war es, wo er den Grund zu seinen philosophischen Studien legte und im Umgang mit berühmten Männern zwei der fruchtbarsten Jahre seines Lebens verbrachte [1]). Nach Düsseldorf zurückgekehrt, übernahm er das Geschäft seines Vaters und darauf eine Rathsstelle in der Hofkammer. Da seine Stelle eine ziemlich unabhängige war, hatte er Zeit genug, seiner Lieblingsbeschäftigung, der Philosophie, sich zu widmen. Im Kreise einer glücklichen Familie, in Verkehr mit zahlreichen Freunden lebte er bald in Düsseldorf bald auf seinem benachbarten Gute Pempelfort, bis ihn die Kriegsunruhen in den neunziger Jahren veranlassten, seinen Wohnsitz zu ändern und nach dem Holsteinischen überzusiedeln. Im Jahre 1804 wurde er an die neu eingerichtete Academie der Wissenschaften in München berufen, wurde 1807 Präsident derselben und starb daselbst den 10. März 1819.

Jacobi war ein Mann voll Geist und religiösen Sinnes. Den gewöhnlichen Gang deutscher Gelehrten durch Schule und Universität war er nicht gegangen. Er war kein

[1]) Idealismus und Realismus Bd. II, 183.

Philosoph von Fach, sondern seiner ganzen Lebensstellung nach an eine freiere Behandlung der wissenschaftlichen Fragen gewöhnt. Die Beschäftigung mit der Wissenschaft war für ihn Sache der freien Neigung. Er trieb Philosophie, nicht um ein System für die Schule zu schreiben, sondern um eine Ueberzeugung zu gewinnen, die seiner besonderen Geistesrichtung angemessen war [1]). Seine Schriften sind daher kein sytematisches Ganze, sondern Gelegenheitsschriften, in Brief-, Gespräch- und Romanform verfasst. Er selbst sagt: „Nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen. Meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermassen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt“ [2]). Aus diesen Worten geht zugleich hervor, dass nicht das begriffsmässige Denken und die nüchterne Verstandesoperation, sondern vielmehr das Gefühl, ein unmittelbar auf das Göttliche und Ideale gerichteter Zug des Herzens das eigentliche Gebiet ist, wo wir die Bedeutung Jacobis als Philosophen zu suchen haben [3]).

Diese besondere Begabung einer idealen, für ein höheres Geistesleben beanlagten, Natur zeigte sich in ihm schon sehr früh. Er selbst bekennt, dass er schon als Knabe von acht und neun Jahren über Dinge einer anderen Welt sich geängstigt habe. Die Sehnsucht nach einer tieferen Erkenntniss wuchs mit den Jahren [4]). Aber bei allem Enthusiasmus für jede höhere Geisteswürde war er voll Misstrauen in sich selbst. Da kam er nach Genf, wo ihn der Professor der Mathematik Lesage kennen lernte, durch den er wieder neuen Muth in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen erlangte [5]). Durch ihn wurde er zugleich in die berühmtesten Kreise der

[1]) Bd. IV, Vorbericht S. XIII ff.
[2]) Bd. IV, XVII.
[3]) Bd. IV, XVII ff. XXI.
[4]) Bd. IV, 48.
[5]) Bd. II, 180 ff.

Stadt eingeführt, und es begann nun eine neue Epoche in seinem Leben. Hier in Genf wurde er auch durch Bonnet mit dem französischen Sensualismus und Materialismus bekannt. So entschieden auch diese philosophische Richtung seinem religiösen Gemüthe widersprach, so glaubte er doch, dass sie auf dem Wege der wissenschaftlichen Beweisführung nicht zu widerlegen sei. In dieser Ansicht wurde er bald darauf bestärkt durch zwei Schriften, die einen grossen Eindruck auf ihn machten. Es waren zwei Abhandlungen über die von der Berliner Academie gestellte Preisaufgabe von der Evidenz in metaphysischsen Wissenschaften [1]). An der gekrönten Schrift von Mendelssohn fiel ihm besonders der Beweis vom Dasein Gottes auf, mit dem er nicht übereinstimmen konnte, während dagegen die andere Schrift von Kant seinen Bedürfnissen vollkommen entsprach.

Das Studium Spinozas und eine zweite Schrift von Kant „einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes“ befestigte vollends seine Ansicht, dass sich die wichtigsten Wahrheiten streng genommen nicht erweisen lassen, und dass man demnach einen anderen Weg als den der Begriffsphilosophie einschlagen müsse, um dieselben zu rechtfertigen und über das tiefe Geheimniss der Menschenbrust, die uns angeborne Andacht zu einem unbekannten Gott und unsere Ahnung einer höheren Welt zur Klarheit zu kommen [2]). Und hier kommen wir sofort auf den Punkt, um den sich die ganze Philosophie Jacobis dreht, nämlich auf den Gegensatz des mittelbaren und unmittelbaren Wissens. In seiner Schrift „über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn“ trat er zuerst mit seiner neuen Ansicht vor das Publikum. In dieser Schrift richtet Jacobi zugleich zum ersten Male wieder die öffentliche Aufmerksamkeit auf die fast vergessene spinozistische Philosophie. Die Veranlassung zu dieser Schrift gab eine

[1]) Bd. II, 184.
[2]) II, 189. 19 ff.

Aeusserung Lessings, aus welcher Jacobi schliesen zu müssen glaubte, dass Lessing Spinozist sei. Er berichtet hierüber an Mendelssohn; dieser will es nicht glauben und bittet Jacobi um nähere Auskunft, und hieraus entspinnen sich nun die weiteren historischen und philosophischen Erörterungen. Seine Hauptgedanken fasst Jacobi selbst in folgenden Sätzen zusammen:

1. Spinozismus ist Fatalismus und Atheismus.
2. Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus.
3. Um den richtigen Ausweg zu finden, müssen wir ein anderes Princip der menschlichen Erkenntniss annehmen, nämlich das des unmittelbaren Wissens oder des Glaubens [1]).

1. Spinoza lehrt nach dem alten Grundsatze a nihilo nihil fit, dass die Ursache der Welt mit dieser selbst eins sei. Einen Uebergang des Unendlichen zum Endlichen giebt es nicht wie überhaupt causae transitoriae unmöglich sind [2]). Vielmehr giebt es nur eine innewohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen eins und dasselbe ist. Von einer eigentlich ersten, nach bestimmten Absichten und Zwecken handelnden Ursache der Welt kann also nicht die Rede sein. Vielmehr ist das, was wir Folge oder Wirkung nennen, nur der Vorstellung nach von der Ursache verschieden, in Wirklichkeit aber eins mit derselben, da dieselbe immer und überall ist. Wie nun in der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, weder Gedanken noch Willensbestimmungen angenommen werden können, so wenig sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist, ebenso kann es überhaupt keine Endursachen, sondern nur wirkende Ursachen geben, d. h. alles, auch das, was wir Denken, Wollen und Empfinden nennen, ist nur ein mechanischer Prozess wirkender Kräfte. Nach Spinoza ist also alles blinde Naturnothwendigkeit, Fatalismus und zugleich Atheismus. Denn da das, was Spinoza Gott nennt, nichts anders ist als die Substanz der Welt selbst, so kann bei ihm von einer persönlichen ausserweltlichen Gottheit nicht die Rede sein [1]).

[1]) IV, 216 ff.
[2]) IV, 55 ff.

2. Dieser Materialismus und Atheismus ist aber das nothwendige Ergebniss jeder Verstandesphilosophie. Eine Sache begreifen heisst: sie aus ihrer Ursache herleiten. Wir begreifen nur das, was wir aus einem anderen erklären können. Gehen wir also darauf aus, die letzten Gründe der Dinge zu begreifen und zu beweisen, so kommen wir nie über das Bedingte, über einen blinden Naturmechanismus hinaus [2]).

Will die Philosophie Unendliches, Unbedingtes begreifen, so wird sie sich selbst untreu, da sich dasselbe nicht begreifen lässt. Denn wenn das Unendliche, was wir Gott nennen, sich begreifen, d. h. also aus einer Ursache sich ableiten liesse, so würde es etwas höheres als Gott geben und Gott würde damit aufhören, Gott zu sein. Wo die Kette des Bedingten aufhört, da hört auch das Begreifen und Demonstriren auf [3]). Es ist also das Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sei, kein übernatürliches, ausserweltliches Wesen [4]). Nur die Philosophie, welche zu dem Resultate gekommen ist, dass die Natur Alles in Allem sei, ist eine vollendete Philosophie, und das ist die Philosophie des Spinoza. Alle philosophischen Systeme, je vollendeter sie sind, müssen daher zum Spinozismus führen [5]). Dies ist der Fall bei der Philosophie des Leibnitz. „Dass jede Philosophie, welche — dem Menschen ein der sinnlichen Anschauung nicht bedürfendes höheres Wahrnehmungsvermögen absprechend — allein durch fortgesetztes Reflectiren über das sinnlich Angeschaute und die Gesetze der Einbildung des-

[1]) XXXIV ff. 56 ff. 130 ff. 172 ff.
[2]) IV, XXXIII. XLIII u. andere St.
[3]) II, 19. 23 ff. 81 ff.
[4]) IV, XXVII. XXVIII ff.
[5]) IV, XXXVII. 65 b. 148. 225. 245 II, 19 ff. III, 20. 351. 384. II. 45.

selben in den Verstand, sich von dem Sinnlichen zu dem Uebersinnlichen, von dem Endlichen zu dem Unendlichen zu erheben unternimmt, — dass eine jede Philosophie, also auch namentlich die Philosophie des unsterblichen Leibnitz, sich nach Oben wie nach Unten zuletzt in ein klares und baares Nichts der Erkenntniss verlieren muss: diese Einsicht hatte in dem Verfasser des Gesprächs über Idealismus und Realismus noch nicht die Deutlichkeit und Vollendung erhalten, die ihm später, nachdem er sie errungen, den Muth gab, seine ganze Philosophie auf den aus einem wissenden Nichtwissen unmittelbar hervorgehenden, in Wahrheit mit ihm identischen festen Glauben zu gründen . . .“ [1]). Die prästabilirte Harmonie z. B., die Leibnitz lehrt, ist nichts anderes als die nach ihren innewohnenden Gesetzen sich bewegende Substanz bei Spinoza.

Denn dass die Monaden des Leibnitz, obwohl jede für sich bestehend, dennoch zu einander in lebendiger Beziehung und zwar in der besten harmonischen Beziehung stehen und auf diese Weise ein in sich vollendetes, einheitliches Universum bilden, kann doch nur in der ursprünglichen Beschaffenheit der Monaden und ihres Verhältnisses zu einander seinen Grund haben, ebenso wie bei Spinoza das all nach seiner ewig ihm innewohnenden Ursache besteht. Ebenso hat auch die Freiheit bei Leibnitz keine andere Bedeutung als bei Spinoza, wenn er dieselbe mit dem Beispiel einer Mangnetnadel vergleicht, „welche Lust hat, sich nach Norden zu bewegen und in der Meinung steht, sie drehe sich unabhängig von einer anderen Ursache, indem sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne wird [2]).

3. Ist aber diess das Ergebniss aller Begriffsphilosophie, dass sie zum Materialismus und Atheismus führt, so muss man sich durch einen salto mortale retten, um nicht in diesen Abgrund zu gerathen, und neben dem verstandesmässigen Denken noch eine andere, ursprüngliche Art der Ueberzeugung annehmen, nämlich das unmittelbare Wissen, welches die allein richtige Quelle aller menschlichen Erkenntniss ist [1]).

[1]) II, 17 f.
[2]) IV, 66.

Besonders ausführlich ist diese Lehre des unmittelbaren Wissens oder des Glaubens im Gegensatz zu dem vermittelten Wissen des Verstandes dargelegt in dem Gespräch: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.“ Wie Jacobi zu dieser Lehre gekommen ist, erfahren wir von ihm selbst. „So lange ich mich besinne,“ erzählt er, „hat mir das angeklebt, dass ich mit keinem Begriffe mich behelfen konnte, dessen äusserer oder innerer Gegenstand mir nicht anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl. Objective Wahrheit und Wirklichkeit waren in meinem Sinne eins, so wie klare Vorstellung des Wirklichen und Erkenntniss. Jede Demonstration, die mir nicht, Satz für Satz, auf diese Weise wahr gemacht werden konnte; jede Erklärung, die sich mit keinem Gegenstande intuitiv vergleichen liess, die nicht genetisch war: dafür war ich blind und verstockt“ [2]) Diese Eigenthümlichkeit, die er als seine philosophische Idiosynkrasie bezeichnet, war es vermuthlich, die ihn zu der Ansicht führte, dass einerseits die Empfindung, oder, was ihm dasselbe bedeutet, die sinnliche Anschauung und andrerseits das Gefühl, welches ihm gleichbedeutend ist mit der „unmittelbaren Vernehmung des Uebersinnlichen,“ und welches er in seinen späteren Schriften auch die „rationale Anschauung,“ „die Vernunftanschauung“ nennt, die beiden eigentlichen ursprünglichen Quellen der menschlichen Erkenntniss ausmachen. Schon in seinem dritten Briefe an Mendelssohn hatte Jacobi ausgesprochen, dass alle unsere Erkenntniss sowohl in sinnlichen als auch in geistigen Dingen auf Glauben beruhe, d. h. auf einer unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschliesst

[1]) IV, XL. 59. 70. 71. II. 20 u. a. St.
[2]) II, 178 ff.

und einzig und allein die mit den vorgestellten Dingen übereinstimmende Vorstellung selbst ist. „Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewissheit aus der zweiten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiss sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein.“ [1])

In dem Gespräche über Idealismus und Realismus führt Jacobi mit Hinweisung auf David Hume diesen Punkt weiter aus. Was zunächst die sinnliche Anschauung betrifft, so hat schon Hume in seiner Kritik des Causalitätsbegriffes, worin er die Lehre eines consequenten Empirismus durchzuführen sucht, angedeutet, dass die Erkenntniss der Realität der Dinge nicht auf einer besonderen Denkoperation unsererseits beruhe, sondern einfach auf Glauben d. h. auf dem unmittelbaren Eindruck, den wir von den Dingen bekommen. [2]) „Ich erfahre, dass ich bin, und dass etwas ausser mir ist, in demselben untheilbaren Augenblick; und in diesem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenstande nicht mehr, als sie von sich selbst leidet. Keine Vorstellung, kein Schluss vermittelt diese zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen ausser ihr und des Wirklichen in ihr. Vorstellungen sind noch nicht; sie erscheinen erst hinten nach in der Reflexion, als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren.“ [3]) Wie allein der Glaube uns die sinnlichen Dinge kennen lehrt, so verschafft er uns allein auch Kenntniss von dem Uebersinnlichen. Dort ist es der äussere Sinn, hier der innere Sinn oder die unmittelbare Vernunftanschauung, wodurch wir Gewissheit erlangen. [4]) Wie sich die äusseren Dinge dem äusseren Sinn offenbaren, so offenbart sich das übersinnliche dem inneren Sinn. Beides

[1]) IV, 210.
[2]) II, 152 ff.
[3]) II, 175 f.
[4]) IV, XXI. II, 107.

geschieht auf unmittelbare Weise ohne unser Zuthun; uns bleibt nur übrig, den Eindruck in uns aufzunehmen und ihm Glauben zu schenken. [1]) Dass wir nicht durch eine Operation des Verstandes zur Erkenntniss des Uebersinnlichen gelangen können, beweisst Spinoza, der auf dem Wege der Demonstration zum Fatalismus und Atheismus gekommen ist. [2]) Und so geht es jeder Philosophie, welche allein durch fortgesetztes Reflectiren über das sinnlich Anschaubare sich von dem Endlichen zu dem Unendlichen zu erheben übernimmt. Dagegen giebt es ursprüngliche, unmittelbare, durchaus positive Wahrheiten, welche ohne Beweise im Gemüth als die höchsten sich geltend machen. Allein auf der Autorität des objectiven und reinen Gefühls beruht die Lehre von dem Uebersinnlichen. Beweisen lässt sich dasselbe nicht, weil nur das Bedingte nicht aber das Unbedingte sich beweisen lässt. „Ein einziges Verlangen der Seele, welches in ihr von Zeit zu Zeit nach dem Besseren, dem Zukünftigen und Vollkommenen sich offenbart, ist mehr werth als ein mathematischer Beweis der Gottheit.“ Der Ausdruck „Vernunftanschauung“ ist für uns unentbehrlich, weil die Sprache keine andere besitzt, um die Art und Weise anzudeuten, wie dem Verstande das dem äusseren Sinn unerreichbare, jedoch wahrhaft objective, nur in überschwenglichen Gefühlen unmittelbar kund gethan wird. Sinn und Vernunft sind also die zwei einzigen eigentlichen Erkenntnissquellen, und wer etwas zu wissen behauptet, muss unvermeidlich zuletzt auf eine von diesen beiden Quellen sich berufen, entweder auf Sinnesempfindung oder auf Vernunftanschauung. In beiden Fällen wird uns das Wirkliche auf eine unmittelbare Weise kund, d. h. wir erkennen es nur, indem wir es als ein thatsächlich vorhandenes vorfinden und in uns aufnehmen, nur durch Receptivität nicht durch Spontaneität [3]). In beiden Fällen geht eine wahrhafte, wunderbare

[1]) II. 107. 174 ff.
[2]) IV, XXXIII ff.
[3]) II, 174.

Offenbarung vor sich.[1]) Beide Erkenntnissquellen stehen als solche einander gegenüber, und keine von beiden lässt sich aus der anderen ableiten. Dabei steht aber die Vernunftanschauung so hoch über der Sinnesempfindung als die Menschengattung über die Thiergattung, die intellectuelle Welt über die materielle erhaben ist.[2]) Beide stehen zu dem Verstande als dem Vermögen, Begriffe, Urtheile, Schlüsse zu bilden, in demselben Verhältniss. Wider die sinnliche Anschauung gilt kein demonstriren, da dieses nur ein zurückführen des Begriffes auf die ihn bewährende Anschauung ist. Bei unserer Verstandesthätigkeit kommen wir nie über die Zergliederung und Verknüpfung eines schon gegebenen Vorstellungsinhaltes hinaus, der uns durch ein unmittelbares Erkennen gegeben wird. Dieses ist also das erste und ursprüngliche und steht dem Verstande vollkommen selbstständig gegenüber. Ebenso gilt auch kein demonstriren wider die Vernunftanschauung, welche uns die Wirklichkeit und Wahrheit des Uebersinnlichen gewiss macht. Wohl giebt es ein Wissen des Uebersinnlichen, aber zum Gegenstande einer Demonstration, zu einer Wissenschaft kann dasselbe nicht gemacht werden.[3])

Nach dieser Lehre von einem unmittelbaren Wissen lässt sich das Verhältniss erklären, in dem Jacobi zu der Philosophie seiner Zeit und besonders zu Kant gestanden hat. Vollkommen einverstanden ist Jacobi, dass Kant die Wissenschaft auf die Erfahrung beschränkt und nachweisst, dass unser Denken über das, was dieselbe überschreitet, nichts aussagen könne Darin sieht er das grösste Verdienst Kants, dass er durch Aufhebung des Wissens im Felde des Uebersinnlichen einem unantastbaren Glauben Platz gemacht hat. „Es kann aber der Verstand, aus Begriffen Begriffe von Begriffen erzeugend und so allmählich hinaufsteigend zu

[1]) II, 166. 167.

[2]) II, 60.

[3]) XIX. Vergl. zu No. 3 besonders die Einleitung zu Idealismus und Realismus, ferner, II. 269 ff. 226. 283 ff. 120. III. 32. 220. 411. 453. IV a. XLIII ff. 272. 210 ff. b. 155.

Ideen, leicht die Einbildung gewinnen, dass er, vermöge dieser über den Sinnesanschauungen ihm aufsteigenden blos logischen Phantasmen, die Sinnenwelt und sich selbst wahrhaft zu überfliegen, und mit seinem Fluge eine von der Anschauung unabhängige höhere Wissenschaft, eine Wissenschaft des Uebersinnlichen zu erreichen, nicht nur das Vermögen, sondern die entschiedenste Bestimmung habe. Hierauf: auf die Enthüllung eines sich selbst betrügenden unächten, die Wissenschaft verfälschenden Rationalismus, ist der ganze theoretische Theil der Kantischen Philosophie gerichtet. Von Grund aus jenen Selbstbetrug enthüllen, war dasselbe, als ihn von Grund aus und auf immer zerstören. So wurde für den ächten Rationalismus vorerst wenigstens ein leerer Platz gewonnen. Dieses ist Kants wahrhaft grosse That, sein unsterbliches Verdienst.[1]) Doch dass wir die Realität der Ideen mit unserer menschlichen Vernunft nicht theoretisch darzuthun vermögen, liegt nicht, wie Kant meint, an der mangelhaften Natur unserer Erkenntniss, sondern in der Natur der Ideen selbst. Da wir uns auf dem Wege der reinen Vernunft von der Realität der Ideen nicht überzeugen können, versucht es Kant auf dem Wege der praktischen Vernunft, indem er diese Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als nothwendige Postulate der praktischen Vernunft hinstellt. Aber während er auf diese Weise einen Beweis für diese Ideen zu geben sucht, der ebenso möglich als unnöthig ist, macht er sie dadurch vollends illusorisch, indem er sie zu Dingen unserer eigenen Einbildung macht. Dieser Idealismus zeigt sich auch in der Kant'schen Theorie der sinnlichen Erkenntniss. Denn wenn er hier die Subjectivität von Zeit und Raum lehrt und die Erkenntniss des Dinges an sich leugnet, so hebt er auch auf diesem Gebiete die objective Gültigkeit unseres Erkennens auf „und macht die Gegenstände sowohl als ihre Verhältnisse zu einander zu blossen Bestimmungen unseres eigenen Selbst.“[2]) „Wenn unsere Sinne uns

[1]) II, 32. 33.

[2]) II, 305.

gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehren; nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen; ja nicht einmal, dass sie ausser uns wirklich vorhanden sind: und wenn unser Verstand sich bloss auf eine solche gar nichts von den Dingen selbst darstellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjectiven Anschauungen, nach durchaus subjectiven Regeln, durchaus subjective Formen zu verschaffen: so weiss ich nicht, was ich an einer solchen Sinnlichkeit und einem solchen Verstande habe, als dass ich damit lebe; aber im Grunde nicht anders als wie eine Auster damit lebe. Ich bin alles, und ausser mir ist im eigentlichen Verstande nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; gerade so ein Gespenst, wie die anderen Erscheinungen, die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Gesetze.“ [1]) „So führt der Weg der Kantischen Lehre nothwendig zu einem System absoluter Subjectivität.“ „Der transcendentale Idealist muss also den Muth haben, den kräftigsten Idealismus zu lehren, der je gelehrt worden ist.“ [2]) Fichte ist deshalb der Vollender der Kantischen Philosophie, indem er consequent Alles aus der Thätigkeit des Ich ableitet und an die Stelle eines lebendigen, persönlichen Gottes die moralische Weltordnung setzt, die selbst wieder nur ein Gebilde des eigenen Geistes ist. Zugleich aber wird durch diese Consequenz des Kant'schen Critizismus sein Grundirrthum erwiesen. Denn der Idealismus Fichtes ist Nihilismus; er verflüchtigt jede Realität in einen subjectiven Schein; er zerstört alle Wahrheit und verwandelt all unser Erkennen in ein blosses Spiel des Ich mit sich selbst. Während aber der Idealismus Fichtes wenigstens eine in sich vollkommene Philosophie ist, ermangelt die Schelling'sche Lehre, die mit ihrem Idealmaterialismus wieder in Spinozas pantheistischen Naturalismus zurückfällt,

[1]) II, 216 f.
[2]) II, 36.310.

selbst dieses Vorzugs, da von den zwei möglichen Formen der Begriffsphilosophie, Naturalismus und Idealismus, letztere die consequentere ist [1]).

Der Glaube, den Jacobi der Verstandesphilosophie entgegenstellt, geht seinem Inhalte nach auf drei Gegenstände: die Natur, die Gottheit und den menschlichen Geist.

1. Gegen Kant, der die Aussenwelt für eine blosse Erscheinung und die Objecte unserer Sinneswahrnehmung für vollkommen unerkennbar erklärt, behauptet Jacobi die Wahrheit und Wirklichkeit der Wahrnehmung. Er äussert sich hierüber an verschiednen Stellen, besonders in seinem Gespräch über Idealismus und Realismus. So heisst es z. B. gleich in der Vorrede, nachdem er von dem grossen Verdienst Kants, den Selbstbetrug eines die Wissenschaft verfälschenden Rationalismus enthüllt zu haben, gesprochen: „Hier begegnen sich Kants Lehre und die meine, und es scheint, als müssten sie, da sie von hier aus vorwärts ähnliche Resultate gewinnen, auch rückwärts sich zusammenfinden und zu einer und derselben Lehre vereinen können. Dieses aber ist unmöglich wegen der Unversöhnlichkeit der ersten Voraussetzungen, auf welche die eine und die andere sich gründet: die meinige nämlich auf die Voraussetzung, dass Wahrnehmung, im strengsten Wortverstande — sei, und dass ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden müsse: die Kantische auf die gerade entgegengesetzte, in den Schulen uralte Voraussetzung, dass Wahrnehmung im eigentlichen Verstande — nicht sei; dass der Mensch durch seine Sinne nur Vorstellungen erhalte, die sich auf von diesen Vorstellungen unabhängig und an sich vorhandene Gegenstände wohl beziehen mögen, durchaus aber nichts von dem enthalten, was den von den Vorstellungen unabhängig vorhandenen Gegenständen selbst zukommt. Unter der Voraussetzung, dass

[1]) III,1 ff. 59. 101 111 ff. 125. 175 f.f. 229.350. II, 14 mit Anmerkung 21.29 f. 44.216. 299 ff. IV, 6 259.

sich die Vorstellungen der äusseren Sinne auf ein unabhängig von ihnen vorhandenes Etwas, Ding an sich genannt, nicht nur beziehen mögen, sondern unzweifelhaft beziehen, werden diese Vorstellungen Erscheinungen genannt, und alsdann aus dieser Benennung, (einzig und allein aus ihr) die Nothwendigkeit der Voraussetzung selbst gefolgert, indem es ja offenbar ungereimt sein würde von Erscheinungen zu reden, ohne anzunehmen, dass etwas sei, was da erscheine (Kr. d. r. Vrft. Vorr. S. XXVI. XXVII). Es soll aber nicht ungereimt sein von Erscheinungen zu reden und dabei doch zu behaupten, dass sich in ihnen und durch sie durchaus nichts von dem hinter ihnen verborgenen wirklich Wahren, und wahrhaft Wirklichen, dem Erkenntnissvermögen offenbare; nicht ungereimt, solchen nur sich selbst darstellenden Vorstellungen, diesen durch- und durch- Gespenstern, den Namen Erscheinungen beizulegen, obgleich in ihnen sich blos das eigene, nur solche leere Gespenster erzeugende, seltsam wunderliche Gemüth in der That darstellt[1])." An einer anderen Stelle heisst es:[2]) „Es steht fest, dass die Erkenntniss des Wirklichen ausser uns, geradezu durch die Darstellung des Wirklichen selbst gegeben werde, so dass kein anderes Erkenntnissmittel dazwischen eintrete. Ferner: dass alle blosse Vorstellungen von Gegenständen ausser uns nur Copien der unmittelbar wahrgenommenen wirklichen Dinge seien, und darauf auch immer, als auf ihre Quellen zurückgeführt werden können.

Alle Vorstellungen von Gegenständen ausser uns sind also blosse den wirklichen Dingen nachgemachte Wesen, die ohne dieselben auf keine Weise da sein können. Diese nachgemachten Wesen können aber nur durch Vergleichung mit dem Wirklichen selbst von wirklichen Wesen unterschieden werden. Also muss in der Wahrnehmung des Wirklichen etwas sein, was in den blossen Vorstellungen nicht ist, sonst könnte beides nicht von einander unterschieden werden. Nun betrifft

[1]) II, 34—36.
[2]) II, 230—233.

aber dieser Unterschied gerade das Wirkliche und sonst gar nichts. Also kann in der blossen Vorstellung das Wirkliche selbst, die Objectivität, nie dargestellt werden. Ich sage, die Vorstellungen können das Wirkliche, als solches, nie darstellen. Sie enthalten nur Beschaffenheiten der wirklichen Dinge, nicht das Wirkliche selbst. Das Wirkliche kann ausser der unmittelbaren Wahrnehmung desselben ebenso wenig dargestellt werden, als das Bewusstsein ausser dem Bewusstsein, das Leben ausser dem Leben, die Wahrheit ausser der Wahrheit. Wahrnehmung des Wirklichen und Gefühl der Wahrheit, Bewusstsein und Leben, sind Ein und dieselbe Sache." Um die Art und Weise anzudeuten, wie eine solche Wahrnehmung der wirklichen Dinge, nicht blos ihrer Erscheinungen, möglich ist, bedient sich Jacobi des Wortes Glauben. „Durch den Glauben wissen wir, dass wir einen Körper haben, und dass ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder blos Empfindung noch Gedanken ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit derselben Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich.[1])

Wie die Wirklichkeit und Wahrheit der Wahrnehmung so behauptet Jacobi gegen Kant auch die Realität des Raumes und der Zeit. „Sie wissen," schreibt er in seinem Gespräch über Idealismus und Realismus, „wir sind darüber eins geworden, dass zu unserm menschlichen Bewusstsein (und ich darf nur gleich hinzusetzen, zu dem Bewusstsein eines jeden endlichen Wesens) ausser dem empfindenden Dinge, noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig sei.

[1]) IV, 211 b. 141 ff. Siehe über das Wort Glauben besonders II, 156—167, über die Wahrheit und Wirklichkeit der Wahrnehmung II, 174 ff. 208 III, 235—274. 242 II, 301 ff.

Wir müssen uns von Etwas unterscheiden. Also zwei wirkliche Dinge ausser einander, oder Dualität. Wo zwei erschaffene Wesen, die ausser einander sind, in einem solchen Verhältnisse zu einander stehen, dass eins in das andere wirkt, da ist ein ausgedehntes Wesen. Mit dem Bewusstsein des Menschen und einer jeden endlichen Natur wird also ein ausgedehntes Wesen gesetzt; und zwar nicht blos idealistisch, sondern wirklich. Folglich muss auch überall, wo Dinge aussereinander sind, die ineinander wirken, ein ausgedehntes Wesen wirklich vorhanden sein; und die Vorstellung eines ausgedehnten Wesens auf diese Weise, muss allen endlichen empfindenden Naturen gemein sein, und ist eine objectiv wahre Vorstellung. Wir fühlen das Mannigfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, die wir unser Ich nennen. Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen; und alle diejenigen Wesen, deren Mannigfaltiges wir in eine Einheit unzertrennlich verknüpft sehen, und die wir allein nach dieser Einheit unterscheiden können, werden Individua gekannt. Dahin gehören alle organischen Naturen. Wir kennen keinen Baum, keine Pflanze, als solche, das ist, ihr organisches Wesen, das Princip ihrer besonderen Mannigfaltigkeit und Einheit, zerlegen oder theilen. Etwas der Individualität einigermassen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Wesen, als solches, nie getheilt werden kann, sondern überall dieselbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in sich verknüpft, vor Augen stellt. Wenn Individua, ausser der immanenten Handlung, wodurch ein jedes sich in seinem Wesen erhält, auch das Vermögen haben ausser sich zu wirken: so müssen sie, wenn die Wirkung erfolgen soll, andern Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren. Ein absolut durchdringliches Wesen ist ein Unding. Ein relativ durchdringliches Wesen kann, insofern es einem andern Wesen durchdringlich ist, dasselbe weder berühren, noch von ihm berührt werden. Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit

bei der Berührung nennen wir den Widerstand. Wo also Berührung ist, da ist Undurchdringlichkeit von beiden Seiten; folglich auch Widerstand, Wirkung und Gegenwirkung. Der Widerstand im Raume, Wirkung und Gegenwirkung, ist die Quelle des Successiven; und der Zeit, welche die Vorstellung des Successiven ist. Wo also einzelne sich selbst offenbare Wesen, die in Gemeinschaft mit einander stehen, vorhanden sind, da müssen auch die Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung, und von Succession schlechterdings vorhanden sein. Ihre Begriffe sind also in allen endlichen denkenden Wesen nothwendige Begriffe.“ [1]) Schliesslich bemerkt Jacobi noch, dass nach der ganzen Kantischen Theorie überhaupt gar nicht von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen erregen, gesprochen werden kann, dass demnach Kant, wenn er consequent sein will, den kräftigsten Idealismus lehren müsse. „Man erwäge, was gleich zu Anfang dieses Aufsatzes gesagt worden: dass der Raum und alle Dinge im Raum nach dem Kantischen System in uns, und sonst nirgendwo vorhanden sind; dass alle Veränderungen, und sogar die Veränderungen unseres eigenen innerlichen Zustandes, wovon wir doch durch die Folge unserer Gedanken unmittelbar gewiss zu sein glauben, nur Vorstellungsarten sind, und keine objectiv wirkliche Veränderung, kein solches Aufeinanderfolgen weder in uns noch ausser uns beweisen; man erwäge, dass alle Grundsätze des Verstandes nur subjectiven Bedingungen ausdrücken, welche Gesetze unseres Denkens, aber keineswegs der Natur an sich, sondern ohne allen wahrhaft objectiven Inhalt und Gebrauch sind: man erwäge diese Punkte gehörig, und besinne sich, ob man neben ihnen wohl die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, könne gelten lassen. Man wird es unmöglich können, wenn man nicht jedem Worte eine fremde Bedeutung, und ihrer Zu-

[1]) II, 208–203.

sammenfügung einen ganz mystischen Sinn beilegt. Denn nach dem allgemeinem Sprachgebrauch müsste mit dem Gegenstand ein Ding gemeint sein, das im transcendentalen Verstande ausser uns vorhanden wäre: und wie kommen wir in der Kantischen Philosophie zu einem solchen Dinge? Etwa dadurch, dass wir uns bei den Vorstellungen, die wir Erscheinungen nennen, passiv fühlen? Aber sich passiv fühlen oder leiden ist nur die Hälfte eines Zustandes, der allein nach dieser Hälfte nicht denkbar ist. Also empfänden wir Ursache und Wirkung im transcendentalen Verstande, und könnten, vermöge dieser Empfindungen, auf Dinge ausser uns und ihre nothwendigen Beziehungen auf einander in transcendentalen Verstande schliessen Da aber der ganze transcendentale Idealismus hier mit zu Grunde ginge, und alle Anwendung und Absicht verlöre, so muss sein Bekenner schlechterdings jene Voraussetzung fahren lassen, und es nicht einmal wahrscheinlich finden wollen, dass Dinge, die im transcendentalen Verstande ausser uns wären, vorhanden sind, und Beziehungen auf uns haben, die wir auf irgend eine Weise wahrzunehmen im Stande sein könnten. Sobald er es nur wahrscheinlich finden, es nur von ferne glauben will, muss er aus dem transcendentalen Idealismus herausgehen, und mit sich selbst in wahrhaft unaussprechliche Wiedersprüche gerathen. Der transcendentale Idealist muss also den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten." [1])

2. Viel wichtiger als der Glaube an die Natur ist Jacobi der Glaube an die Gottheit. „Wohl giebt es Wissenschaften, die bloss im Sinnlichen verweilen, und Mittel zur besseren Befriedigung desselben suchen; aber der höchsten Wissenschaft Interesse ist auf das Uebersinnliche gerichtet. Ich zähle mit Kant zu den wesentlichen Gegenständen der Philosophie: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit" [2]). Der Glaube

[1]) II, 307—310.
[2]) IV XXf.

an Gott ist dem Menschen angeboren und eine unmittelbare Nothwendigkeit seiner Natur. „Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann." Der Glaube an Gott ist dem Menschen unmittelbar mit seiner Vernunft und Freiheit gegeben. „Ich berufe mich auf ein unabweisbares unüberwindliches Gefühl als ersten und unmittelbaren Grund aller Philosophie und Religion; auf ein Gefühl, welches den Menschen gewahren und inne werden lässt: er habe einen Sinn für das Uebersinnliche. Diesen Sinn nenne ich Vernunft, zum Unterschiede von den Sinnen für die sichtbare Welt" [1]). „Wir erfahren, dass ein Gott ist, so oft sich in uns das Gewissen, unvertilgbar die freie Persönlichkeit bezeugend, übermächtig regt; durch ein göttliches Leben wird der Mensch Gott inne" [2]). Zwar beweissen lässt sich das Dasein Gottes nicht. Beweisen lässt sich nun das Bedingte, nicht aber das Unbedingte. „Das Caulsalitätsprinzip des Verstandes führt nicht über die Natur, über den Inbegriff des Endlichen, hinaus" [3]). Auch der kosmologische Beweis hat keine Gültigkeit. Wohl aber lässt sich der Glaube an Gott rechtfertigen. Unsere Vernunft und unser Leben nöthigt uns, eine Urquelle der Vernunft und des Lebens vorauszusetzen; unsere Endlichkeit und Unvollkommenheit weisst uns auf eine höchste Vollkommenheit hin. Auch die Betrachtung der Natur führt uns zu Gott, da es weniger schwierig ist, Alles aus Einem als aus nichts herzuleiten. Kurz, der Glaube an Gott ist dem Menschen ein nothwendiges Bedürfniss. „Ich bin nicht, und ich mag nicht sein, wenn er nicht ist". Wie Gott unbeweisbar ist, so ist er auch unbegreiflich. Nur das Bedingte lässt sich begreifen. „Ein Gott der gewusst werden könnte, wäre kein Gott", „Darum fragt meine Philosophie: wer ist Gott: nicht: was ist er? Alles was gehört der Natur an" [4]). „Gott ist Ge-

[1]) IV, XXI.
[2]) IV, XXV.
[3]) IV, XXXIII.
[4]) IV, XXIV.

genstand unseres Gefühls, nicht unseres Denkens". „Wir sehen nie das Absolute, wir glauben es. Das Nichtabsolute, das Bedingte, sehen wir, und nennen dieses Sehen ein Wissen. In dieser Sphäre herrscht die Wissenschaft. Die Zuversicht zu dem, was wir nicht sehen, ist grösser und gewaltiger, als die Zuversicht zu dem, was wir sehen. Wie ich von der Objectivität meiner Gefühle des Wahren, Schönen, Guten, und von einer die Natur beherrschenden Freiheit überzeugt bin, so bin ich von dem Dasein Gottes überzeugt" [1]). Nur eins wissen wir von Gott, nämlich, dass er persönlich ist. Denn ohne die Persönlichkeit Gottes wäre das persönliche Verhältniss nicht denkbar, in dem wir zu ihm stehen. „Wenn Vernunft nur in Person sein kann und die Welt einen vernünftigen Urheber, Allbeweger, Regierer haben soll, so muss dieses Wesen ein persönliches Wesen sein" [2]). — Obgleich alles Dasein und Leben von Gott ist, so darf Gott und Welt doch nicht als eins hingestellt werden. Pantheismus ist Atheismus [3]). Wie alles Wissen auf Offenbarung ruht, so ist besonders das Wissen des Uebernatürlichen auf Offenbarung zurückzuführen. Aber diese Offenbarung ist eine innere und allgemeine, die in der Vernunft, im Geiste des Menschen sich vollzieht. Eine äussere Offenbarung giebt es nicht. Auch die sogenannte christliche Offenbarung ist hiernach zu beurtheilen. Das Christenthum ist nichts anderes als der Glaube an den im Geiste des Menschen sich offenbarenden Gott. Christus als Gottmensch ist nicht der Urheber, sondern das Erzeugniss des christlichen Glaubens. „An Christum glauben, heisst glauben was und wie er glaubte" [4]). „Es giebt so gut eine unsichtbare Kirche der Philosophie, als eine unsichtbare Kirche des Christenthums, — eine Gemeinschaft der Gläubigen. Das sichtbare Philosophenthum wie das sichtbare Kirchenthum will den Verstand ab-

[1]) IV, XLIII.
[2]) IV, XLV.
[3]) IV, XXXIV.
[4]) IV, XLIX.

richten, ihn die Wahrheit erfinden, mit Händen greifen lassen, will Gott machen. Esset, und ihr werdet sein wie Gott. Meine Philosophie bekennt sich durchaus zur unsichtbaren Kirche. Wer für sie einen guten Kampf gekämpft, hat das Beste gethan, und für das Höchste aller Zeiten gewirkt" [1]).

3. Diese Offenbarung Gottes im Geiste des Menschen ist zugleich das sicherste Zeugniss für unsere eigene höhere, göttliche Natur. Denn das göttliche könnte uns nicht bewegen, wenn wir nicht selbst göttlicher Natur wären. Dieselbe Fähigkeit unseres Geistes vom Bedingten zum Unbedingten sich zu erheben, worin das Wesen unserer Vernunft besteht, praktisch gewendet, macht das Wesen unserer Freiheit aus. Der Mensch nennt sich frei, insoweit er sich d. h. den Geist und nicht die Natur, als den Begründer seines Charakters betrachtet. Die Freiheit ist die Unabhängigkeit unseres Willens von der Begierde. Aber das Wesen der Freiheit ist für den Verstand ebenso unbegreiflich wie das Wesen Gottes „Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in Einem und Demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniss" [2]). Für den Verstand als das Vermögen, den ursächlichen Zusammenhang der Dinge zu erkennen, kann es überhaupt keine Freiheit, sondern nur Nothwendigkeit geben, da die Freiheit als absolute Selbstthätigkeit jede Vermittelung ausschliesst. „Man will weder mit mir eine wunderkräftige Wirksamkeit mit Vorsehung (was ich Freiheit nenne) als ein Oberstes und Erstes, als das absolut beginnende, annehmen, noch mit Spinoza und anderen Philosophen nach und vor ihm sich zum Fatalismus ausdrücklich und folgerecht bekennen. Jenes nicht, weil der

[1]) IV, LIII. Vrgl. hauptsächlich „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung", besonders III, 245 ff. 271, 325, 100, 118, 125, 285, 229 ff. 206 — ausserdem II, 15, 91, 121, 271 u. a. St.
[2]) II, 317.

auf den Grundsatz der Causalverknüpfung sich durchaus stützende Verstand in dem Entgegengesetzten des Nothwendigen nur ein wüstes Ungefähr erblicken kann; dieses nicht, weil der Satz: „alles was geschehe und gethan werde, geschehe und werde gethan nach einer allgemeinen Nothwendigkeit der Natur," das Gewissen und alle menschlichen Gefühle wider sich hat, indem mit ihm alle Zurechnung und Beimessung von Thaten und Werken, sowie die Persönlichkeit selbst, zu nichts werden" [1]).

Mit der Freiheit unseres Handelns und Wirkens sind wir uns auch unserer Unsterblichkeit bewusst. „Weil wir freie, d. h. von der Materie unabhängige Wesen sind, sind wir unsterblich [2]).

Aus der Freiheit entspringt die Sittlichkeit. Aber diese darf nicht nach einem starren, alle Menschen in gleicher Weise verpflichtenden Sittengesetze beurtheilt werden, wie Kant lehrt. So sehr die Moral Kants wegen ihrer Reinheit und Uneigennützigkeit gegenüber allen Eudämonismus zu loben ist, so geht dieselbe doch zu wenig auf die individuellen Bedürfnisse ein, wendet sich zu ausschliesslich an die Vernunft, zu wenig an die Neigung. Laster und Tugenden als ursprüngliche Eigenschaften der menschlichen Natur gestalten sich bei den Menschen verschieden; sie müssen deshalb auch nach einem verschiedenen Massstabe beurtheilt werden. Das Gesetz ist um des Menschen willen gemacht, nicht umgekehrt; es kann Fälle geben, wo der Buchstabe des Gesetzes verletzt werden darf. Bei der sittlichen Beurtheilung eines Menschen kommt es hauptsächlich darauf an, ob seine Tugenden aus reiner Liebe zum Guten hervorgegangen sind. Denn nur dann sind es wahre Tugenden [3]).

[1]) II, 17—18. — Vergleiche besonders über die Freiheit II, 314 ff. IV, 26 ff. III, 273. 321. V, 343. 417.

[2]) III, 194.

[3]) I. 69. 73. 86. 236. 297 ff. II, 352. III, 316 ff. IV a. 232 b. 245. V, 79. 81. 182. 193. 417.

Die persönliche Freiheit, die sogar vor dem allgemeinen Vernunftgesetze ihre Geltung hat, muss vor allem auch in der Staatsgesellschaft gewahrt bleiben. Diejenige Verfassung ist deshalb die beste, wo die Freiheit des Individuums am sichersten geschützt ist; und das ist die republikanische. Die Freundschaft ist von den verschiedenen Formen des menschlichen Gemeinlebens die einzige, die eine höhere Bedeutung hat, weil sie ganz dem persönlichen Bedürfniss dient und auf der freien persönlichen Neigung beruht [1]).

Gehen wir nach dieser kurzen Darstellung der Hauptgedanken Jacobis zur kritischen Beurtheilung derselben über, so können wir, wie schon oben bemerkt, als die Eigenthümlichkeit der Jacobischen Philosophie das Princip des unmittelbaren Wissens bezeichnen. In welchen Gegensatz er hiermit gegen die sonst allgemein übliche Weise des Philosophirens trat, darüber hat er sich selbst in der Einleitung zu seinen sämmtlichen Werken ausgesprochen. „Es war", so sagt er darin, „seit Aristoteles ein zunehmendes Bestreben in den philosophischen Schulen entstanden, die unmittelbare Gewissheit der mittelbaren, das ursprünglich alles begründende Wahrnehmungsvermögen dem durch Abstraction bedingten Reflexionsvermögen, das Urbild dem Abbilde, das Wesen dem Worte, die Vernunft dem Verstande unterzuordnen, ja in diesem jene ganz untergehen und verschwinden zu lassen. Nichts sollte fortan mehr für wahr gelten, als was sich beweisen, zweimal weisen liesse, wechselsweise in der Anschauung und im Begriffe, in der Sache und in ihrem Bilde oder dem Worte, und in diesem nur, dem Worte, sollte wahrhaft die Sache liegen und wirklich zu erkennen sein" [2]). Jacobi glaubt also darin den grossen Fehler der Philosophie zu sehen, dass sie dasjenige, was sich unmittelbar der Erkenntniss oder der Anschauung darbietet, was unmittelbar

[1]) Vergleiche besonders „Etwas, das Lessing gesagt hat". II, 346—373 u. a. St.

[2]) II, 11—12.

zum Bewusstsein des Menschen gelange, dass sie das auf dem Wege einer besonderen Verstandesoperation, der Demonstration, zu erkennen und zu begründen suche, auf einen Wege, der nie zum Ziele führe. Jacobis Denkweise dabei ist diese: das Empfinden oder der Glaube ist das erste an dem menschlichen Bewusstsein; des Reflexionsvermögen, d. h. das Vermögen des Verstandes, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden, das zweite. Daher kann der dem Glauben zugehörige Inhalt an Erkenntniss weder durch den Verstand gefunden noch überhaupt in den Bereich der Verstandesoperation gezogen werden. Zwischen dem Glauben und der Verstandesthätigkeit findet ein absoluter Sprung statt. Man kann nicht von dem Glauben auf das Gebiet des Verstandes auf die Wissenschaft, noch von dieser auf den Glauben übergehen. Durch zwei ganz verschiedene Acte stellt man sich auf das Gebiet des einen und des anderen. Die Philosophie, deren Aufgabe es ist, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren [1]), hat ihr Feld in dem Primitiven des menschlichen Bewusstseins, d. h. in dem, was ohne Zuthun des Verstandes unmittelbar Gegenstand unserer Erkenntniss ist; und hier sind es vor allem die Ideen des Uebersinnlichen, mit denen sie sich zu beschäftigen hat. Aber diese Ideen sind nicht das ausschliessliche Eigenthum des philosophischen, sondern eben so gut des gemeinen Bewusstseins, sofern sich dieses überhaupt über die Grenzen der sinnlichen Anschauung erhoben hat. Das eigenthümliche Geschäft der Philosophie besteht nur darin, die dem Bewusstsein unmittelbar gegebene Erkenntniss klar und deutlich zu machen, nicht durch Demonstration, welche beizubringen unmöglich ist [2]), sondern durch einfaches Hinweisen auf ihr Vorhandensein und durch Hervorheben der Bedingungen ihres Daseins. Mit der Erkenntniss der wahren Absicht der Philosophie ist sie daher auch schon erreicht. Die dem menschlichen Bewusstsein unmittelbar

[1]) IV. 72.

[2]) IV, 39.

gegebene Erkenntniss ist also der Boden, woraus alle Philosophie entspringt. Derselbe ist vor aller Philosophie gelegt, kann also von der nachfolgenden Philosophie nicht umgekehrt werden. Jede Philosophie, die denselben verlässt, die es für ihre Aufgabe hält, durch Verstandesoperation auf dem Wege der Demonstration, zu einer bestimmten Gewissheit zu gelangen, was von vornherein ein falsches Unternehmen ist, da wir nicht nach Gewissheit streben können, wenn uns Gewissheit nicht zum voraus schon bekannt wäre [1]), muss zu einem falschen Resultate führen. Die Philosophie als Wissenschaft, der Weg der Demonstration führt zu Atheismus und Fatalismus oder zu Idealismus und Nihilismus. — Es ist selbstverständlich, dass diese Denkweise Jacobis vor allem in seiner oben schon angedeuteten eigenthümlichen Geistesanlage ihren Grund hatte. Jacobi war ein Mann des Gefühls. Alles beruht bei ihm auf lebendiger Anschauung, und alles, was ihm auf diese Weise durch das bei ihm besonders stark hervortretendes Gefühlsvermögen zum Bewusstsein gelangte, hatte für ihn unbedingte Geltung. Wie nun aber dem Gefühl als der Grundform des menschlichen Geistes hauptsächlich das Reich des Uebersinnlichen zugänglich ist, so trat dieses Bewusstsein des Ewigen und Göttlichen, das in jeder Menschenbrust ist, in Jacobis Individualität mit besonderer Kraft und Stärke auf. Die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit waren es, von denen er in seinem Gefühl so lebhaft ergriffen wurde, dass sie sein ganzes Denken und Thun bestimmten. Dieses Gefühl war bei ihm keineswegs ein unklares und unbestimmtes, vielmehr trat es in ihm mit solcher Klarheit und Deutlichkeit auf, dass er dasselbe in Rücksicht des Ursprunges der entsprechenden Kenntnisse nothwendig mit der Empfindung parallelisiren musste. Die Welt des Uebersinnlichen stand so gewiss vor seinem Bewusstsein als die Sinnenwelt. Wie ihm die sinnlichen Dinge durch die äusseren Sinne Gegenstand seiner

[1]) IV, I. 210.

Wahrnehmung waren, ebenso deutlich standen die übersinnlichen Dinge vor dem Auge seines Geistes [1]). So war also bei ihm das Gefühl mit seinem reichen Besitze der Boden, worauf sein ganzes übrige Geistesleben sich entwickelte; und besonders war es der Verstand, der bei ihm sichtbar aus seinem Gemüthe hervorwuchs. Des Verstandes Geschäft konnte bei ihm also nicht sein, das, was in seinem Gefühl ihm schon gegeben war, erst zu erwerben, sondern ihm fiel nur die geringere Aufgabe anheim, den Inhalt seines Bewusstseins aufzuzeigen und in besondere Formen zu bringen. — Zu dieser seiner eigenthümlichen Geisteseinlage kam noch der besondere Einfluss, den die Philosophie seiner Zeit auf ihn ausübte Seit Cartesius war man immer mehr von der Voraussetzung ausgegangen, dass allein das demonstrative Wissen ein wahres Wissen sei. Nur das, was man von einem bestimmten Satze aus mathematisch beweisen konnte, sollte wahr sein Daraus schloss man, dass die rechtverstandene Absicht der Philosophie als der Erkenntniss der wichtigsten Gegenstände des Wissens nur auf dem Wege des demonstrativen Wissens erreicht werden könnte. Es war klar, dass man auf diesem Wege zur Erkenntniss der höchsten Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht gelangen konnte. Da es nun für Jacobi nichts gewisseres gab als die Realität dieser Ideen, so zog er den Schluss, dass der religiöse Glaube vor dem Richterssuhle des Verstandes nicht beurtheilt werden dürfte, sondern dass derselbe auf unmittelbarer Anschauung ruhe Diese Ueberzeugung, zu der er im Wesentlichen schon vor dem Auftreten Kants gekommen war, wurde in ihm noch befestigt, als dieser Philosoph den Beweis lieferte, dass die speculative Vernunft nicht über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zur Demonstration übersinnlicher Dinge zu gelangen vermöge, auf denen doch allein das ganze Interesse der Philosophie beruft. Aber während Kant diesen Umstand der mangel-

[1]) II, 120. 107.

haften Natur unserer Erkenntniss zuschrieb und nun auf praktischen Wege eine Art wissenschaftlichen Beweises unseres Glaubens versuchte, trat Jocobi mit der Ansicht auf, dass es nicht an dem menschlichen Verstande, sondern vielmehr an den Ideen des Uebersinnlichen selbst liege, dass dieselben nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Beweisführung werden könne. Und zu diesem Zwecke postulirt er das Vorhandensein eines besonderen Vermögens, durch welches der Mensch das Uebersinnliche unmittelbar kennen lerne, das Gefühl, welches das ursprüngliche im menschlichen Bewusstsein sei und mit dem Verstande gar nichts zu thun habe. „Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewusstsein seiner Unwissenheit in Hinsicht desselben und mithin nun eine Ahnung des Wahren gegeben“ [1]). — Die Gegenstände der Philosophie liegen weit über alle Begriffe und Beweisführung des Verstandes hinaus, die Philosophie kann nie Wissenschaft werden. Sehr treffend nennt daher Jacobi selbst seine eigene Lehre eine „Unphilosophie, die im Nichtwissen ihr Wesen habe“ [2]). In diesen Worten ist zugleich angedeutet, wo wir den Grundirrthum der Jacobischen Lehre zu suchen haben. Derselbe liegt nämlich zunächst in einem falschen Begriffe von der Philosophie als Wissenschaft, der wiederum mit dem schon oben erwähnten Fehler zusammenhing, dass man die Philosophie demonstrativisch zu machen suchte.

Was zuerst dem Begriff der Wissenschaft im allgemeinen anbetrifft, so versteht man darunter ein Ganzes von Erkenntnissen, aufgebaut auf einer Grundlage, welche durch die Erfahrungswelt gegeben ist. Die einzelne Erfahrungswissenschaft nimmt ihren Stoff unmittelbar aus der Erfahrung auf, sie findet ihn vor und nimmt ihn so auf, wie sie ihn vorfindet, indem sie auf dieser Grundlage ein System von Erkenntnissen

[1]) Jacobi an Fichte III, 32.
[2]) IV, XLIII.

aufführt. Die Philosophie dagegen als die Wissenschaft der Wissenschaften begnügt sich nicht mit dem Gegebenen als Gegebenen, sondern nach einer unmittelbaren Nöthigung des menschlichen Geistes verfolgt sie dasselbe bis zu seinem letzten Gründen; sie betrachtet das Einzelne in Beziehung auf ein letztes Prinzip, sie betrachtet die Totalität des Empirischen in der Form eines gegliederten gedankenmässigen Systems. Zur nothwendigen Voraussetzung hat natürlich diess Bedürfniss der Speculation, dass ein Object der Speculation vorhanden sein muss. Dieses Object ist aber ein zweifaches, ein inneres und äusseres, das denkende Ich selbst und die äusseren Dinge. Daraus folgt, dass wer an der Realität des einen oder anderen zweifelt, in einer falschen Denkweise befangen sein muss. Dies gilt z. B. von dem Idealismus eines Kant und Fichte, der die Aussenwelt zu blossen Vorstellungen des eigenen Ich macht. Da nun aber der menschliche Verstand in allem Erkennen auf Totalität geht, auf ein Absolutes in dem das Einzelne, das Relative der Erfahrung seine Vollendung hat, wie ja ohnehin das Relative schon seiner Natur nach auf ein Absolutes hinweist, so folgt daraus, dass ebenso der Materialismus, der ein solches Absolutes leugnet, eine falsche Denkweise bezeichnet. Ebenso entschieden aber wie der Idealismus und Materialismus ist auch diejenige Ansicht von vornherein zu verwerfen, die zwar sowohl das Relative als auch das Absolute jedes in seiner Bedeutung anerkannt, dabei aber behauptet, dass beides nicht wissenschaftlich verbunden werden könne, und mithin Philosophie als Wissenschaft unmöglich sei. Diese Ansicht, die wir als die Jacobis erkannt haben, widerspricht dem unabweislichen Verlangen des menschlichen Geistes, Einheit in alle seine Erkenntnisse zu bringen. Denn nur die Einheit seiner Erkenntnisse kann für den menschlichen Geist das Criterium seiner Wahrheit sein. Ist nun aber zur Wissenschaft, wenigstens von ihrer formalen Seite, mehr nicht erforderlich als Zusammenhang und Einheit ihrer Theile, so ist mit der Behauptung, Philosophie als Wissenschaft sei unmöglich, ausgesprochen, dass die Wahrheit selbst dem Menschen nicht möglich sei, wenigstens als solche nicht constatirt werden könne. Hierbei muss bemerkt werden, dass allerdings der Zusammenhang des Relativen mit dem Absoluten ein anderer ist, als der Zusammenhang der endlichen Dinge unter einander und dass daher die Erkenntniss des Absoluten nicht durch eine stetige Fortsetzung der Erkenntniss des Relativen herbeigeführt werden kann. Aber trotzdem ist eine Wissenschaft des Absoluten auf dem Grunde des Relativen möglich, ebenso wie in der Mathematik die Unmöglichkeit, mit dem Unendlichen als solchen zu rechnen keineswegs die Rechnung des Unendlichen ausschliesst. Diese Verkennung des wahren Wesens der Philosophie rührte aber hauptsächlich daher, dass man die Philosophie demonstrativisch zu machen suchte. Man ging, ohne auf die gegebene Grundlage der Philosophie, wie dieselbe aus ihrem Charakter als Naturanlage erkannt wird, zu achten, wie in der Mathematik von einem bestimmten Satze aus, folgerte hieraus andere Sätze und glaubte auf diesem Wege einer mathematischen Deduction die Aufgabe der Philosophie zu lösen. So ging z. B. Cartesius von dem Satze aus: cogito, ergo sum; Spinoza stützte sich auf das Uralte: a nihilo fit nihil, und jeder gelangte durch demonstrative Durchführung seines Satzes zu seiner ihm eigenthümlichen Lehre. Wie in dem Verlauf der natürlichen Dinge das eine durch das andere bedingt sei[1]), so glaubte man, dass auch in der Sphäre des Geistigen eine Erkenntniss aus der andern hervorgehe, eine Ansicht, die in Jacobi sofort die andere Ueberzeugung hervorrief, dass das Absolute, welches keine Bedingungen erleidet, demnach auch nicht bewiesen und in Folge dessen nicht Gegenstand der Erkenntniss werden könnte. Letztere Ansicht hing wiederum damit zusammen, dass Jacobi Wissensgrund und Seinsgrund mit einander verwechselte.

Zeigt sich somit der irrige Begriff von der Philosophie als Wissenschaft, der hauptsächlich darin lag, dass man

[1]) IV, 223 und Beilage VII.

Wissenschaft mit dem demonstrativen Wissen identificirte, bei Jacobi in seiner äussersten Consequenz, so wird bei ihm auch zugleich der Grundirrthum offenbar, aus dem dieser irrige Begriff von Wissenschaft entsprungen ist. Dieser besteht nämlich darin, dass Jacobi das richtige Verhältniss nicht kannte, in dem das Mittelbare und Unmittelbare des menschlichen Bewustseins zu einander stehen. Jacobi spricht von einem mittelbaren und unmittelbaren Wissen. Jenes Wissen macht das Wesen der Wissenschaft aus und komme dem Verstande zu; dieses Wissen, welches das ursprünglichere sei und deshalb eigentlich auch allein nur den Namen Wissen verdiene, gehöre dem Gefühle an.[1]) Beide Acte des Wissens seien vollständig getrennt; das unmittelbare Wissen kann daher auch nicht Gegenstand des vermittelten Wissens d. h. Gegenstand der Wissenschaft werden. „Wohl giebt es ein Wissen des Uebernatürlichen von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen; aber zu einer Wissenschaft kann sich dieses Wissen nicht gestalten.“[2]) Mit dieser Annahme eines unmittelbaren Wissens widerspricht Jacobi von allem der unleugbaren Thatsache, dass es nichts, auch nicht im menschlichen Bewusstsein giebt, was nicht auf irgend eine Weise vermittelt ist, mit Ausnahme natürlich des Absoluten selbst. Hegel bemerkt mit Recht: „Aber nun wird das Glauben als ein unmittelbares Wissen bezeichnet und soll damit wesentlich vom vermittelten und vermittelnden Wissen unterschieden werden. Indem wir hier die speculative Erörterung dieser Begriffe bei Seite setzen, um auf dem eigenen Felde dieses Behauptens zu bleiben, so setzen wir dieser als absolut behaupteten Trennung das Factum entgegen, dass es kein Wissen giebt, ebenso wenig als ein Empfinden, Vorstellen, Wollen, keine dem Geiste zukommende Thätigkeit, Eigenschaft oder Zustand, was nicht

[1]) IV, 210.

[2]) Von den göttlichen Dingen S. 152.

vermittelt oder vermittelnd wäre, sowie kein sonstiger Gegenstand der Natur und des Geistes, was es sei, im Himmel und auf Erden und unter der Erde, was nicht die Bestimmung der Vermittlung ebenso wie die der Unmittelbarkeit in sich schlösse.[1]) Schon der Verlauf der natürlichen Dinge und seiner Gesetze, dem ein ähnlicher Verlauf des Erkennens entspricht hätte den Philosophen des unmittelbaren Wissens darüber aufklären können, dass alle Acte unseres Bewustsseins ebenso sehr den Charakter der Vermittlung wie der Unmittelbarkeit an sich tragen. Denn wie in der Sphäre des Natürlichen alles theils vermittelt, theils unmittelbar aus dem Absoluten, dem Urgrunde aller Dinge entsteht, ebenso verhält es sich auch in der geistigen Sphäre bei den einzelnen Acten unseres Bewustseins. Die einzelnen Acte unseres Bewustseins sind theils durch die ihnen vorangegangenen Acte bedingt, theils gehen sie unmittelbar aus unserm Geisteswesen hervor. Alle Thätigkeit der Seele ist sowohl Production als auch Reproduction und Combination psychischer Erscheinungen. Und auch wo sich unser Geistesleben unmittelbar und sprungweise zu entwickeln scheint, immer geht es erst durch eine Reihe von Vermittelungen hindurch. In jedem gegebenen Augenblicke ist unsere ganze bisherige geistige Beschaffenheit, die wiederum auf das mannigfachste bedingt ist durch die jeweilige Leibesbeschaffenheit und Umgebung, durch unsere Vergangenheit und Geburt, unsere Individualität u. s. w. mitbestimmend für die Gestaltung der werdenden psychischen Zustände und Thätigkeiten. Wenn hiernach von einem unmittelbaren Wissen nicht die Rede sein kann, so widerspricht andererseits Jacobi mit seiner absoluten Trennung von Verstand und Gefühl, wonach jenem das vermittelte Wissen, diesem das unmittelbare Wissen eigen sei, einer anderen, nicht minder feststehenden Thatsache, nämlich der Einheit unseres Bewustseins. Allerdings lässt sich die gesammte Thätigkeit unseres Seelenlebens eintheilen in Vorstellen, Fühlen und Streben, je nachdem das Ich von dem

[1]) Bd. II, S. 380.

Nicht-ich sich unterscheidet oder von diesem bestimmt wird oder endlich dieses selbst bestimmt. Aber diese Eintheilung ist nicht so zu verstehen, als ob die Seele in dem einen Augenblicke sich nur vorstellend und dann wieder nur fühlend oder strebend verhielte; vielmehr ist sie in jedem Augenblicke als Ganzes thätig, zugleich vorstellend, fühlend und strebend. Keine Wahrnehmung ohne Empfindung und Trieb u. s. w., nur mit dem Unterschiede, dass bald dieses, bald jenes Grundverhältniss vorherrschend ist. Kann hiernach von einer abstracten Trennung von Verstand und Gefühl überhaupt nicht die Rede sein, so gilt dies vor allem auch hinsichtlich der Religion. Wir haben so eben bemerkt, dass, wenn bei den verschiedenen Beziehungen, die zwischen dem Ich und Nicht-ich möglich sind, der Fall eintritt, dass das Ich vom Nicht-ich bestimmt wird, die Seele sich vorwiegend fühlend verhält. Hierbei ist wieder ein doppelter Fall möglich. Entweder empfängt der Mensch in dem Gefühle von dem dasselbe bewirkenden Nicht-ich nur die Vorsstellung, es sei selber nur eine gewirkte und bedingte Kraft, oder aber dem Menschen drängt sich, wenn er von dem Nicht-ich afficirt wird, in diesem Gefühl die Vorstellung auf vor einer in ihrer Existenz nicht selber wieder bedingten Kraft. Im ersteren Falle entsteht das Weltbewusstsein, im zweiten das Gottesbewusstsein. In beiden Fällen findet aber die Einwirkung des Nicht-ich auf das Ich durch eine anthropologische Vermittlung statt. Das ganze Wesen des Menschen, wie es im jeweiligen Augenblicke beschaffen ist, die Disposition, in der sich die Seele befindet, bildet die Brücke, über die der in der Aussenwelt sich äussernde Geist in die Innenwelt einzieht. Während des Gefühls selbst jedoch d. h. während die Einwirkung stattfindet, wird der Mensch sich dieser Vermittlung nicht bewusst. Und das gehört gerade zu den wesentlichen Merkmalen der Gefühle, dass das Bewusstsein von den Vermittlungen überhaupt zurücktritt, dass der Mensch unter der Herrschaft des Nicht-ich steht und an dasselbe wie an eine fremde Macht dahingegeben ist. Diese Abhängigkeit, in der sich der Mensch beim Vorherrschen

eines Gefühls befindet, ruft aber nothwendig eine Action oder Reaction hervor. Aus der Beschaffenheit des Gefühls ergeben sich deshalb gewisse Vorstellungen und Strebungen; und diess tritt im verstärktem Maasse ein, wo sich der Mensch im Innersten seines Wesens an das Gefühlsobject gebunden sieht wie in der Religion. Da tritt die Nöthigung ein, das Gefühlsobject immer und immer wieder sowohl theoretisch als praktisch zu beachten, und es entwickeln sich sonach aus unserm religiösen Gefühle theils ganze Vorstellungsreihen, theils bestimmte Strebungen, die in dem Maasse, als die sie hervorrufenden Gefühle wiederkehren, dem Menschen einen bestimmten Character verleihen. Die Religion also als solche ist immer Gefühl. Sie setzt Vorstellungen voraus und schliesst Vorstellungen in sich, weil sie eben Gefühl ist. Diese Vorstellungen an sich aber sind nicht Religion, eben so wenig, wie die Strebungen, welche die Religion begleiten, Religion sind. Aber Vorstellungen und Strebungen sind nothwendig mit der Religion verbunden. Wenn nun die aus der Religion sich ergebenden Vorstellungen nach einer unabweisbaren Forderung der menschlichen Geistesthätigkeit mit einander verknüpft werden, eine Operation, die wie alle Thätigkeiten des Geistes Production Reproduction und Conbination zugleich ist, so entsteht eine wissenschaftliche Behandlung der Religion. Und diese Wissenschaft nennen wir Theologie, im Besonderen Dogmatik. Dass die Religion, psychologisch betrachtet, ein vorherrschend gefühlsmässiger Zustand ist, hat Jacobi klarer als irgend ein anderer Philosoph seiner Zeit erkannt. Kant betrachtete die Religion wesentlich als ein Thun, Hegel als ein Wissen; Jacobi zeigte einen viel tieferen Sinn für das Eigenthümliche der Religion. Sein Irrthum bestand nur darin, dass er von dem religiösen Gefühl oder vielmehr von der damit verbundenen Vorstellung alle Vermittelungen ausschliesst und nach seiner falschen Ansicht von Wissenschaft und den Gesetzen der menschlichen Geistesthätigkeit die Behauptung aufstellt, das religiöse Wissen kann nie zu einer Wissenschaft sich gestalten. — Wenn Jacobi von sich sagt, dass er mit dem

Herzen ein Christ sei und mit dem Verstande ein Heide, oder wenn er einmal ausruft: „Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es u. s. w.“, so war dies bei ihm eine Selbsttäuschung, es sei denn, dass er damit andeuten wollte den Zwiespalt, der in jedem Menschen zwischen seiner irdischen und himmlischen Natur vorhanden ist, oder das Mangelhafte unserer menschlichen Erkenntniss, der oft die Schwingkraft fehlt, um den höheren Ahnungsvermögen der Seele zu folgen [1]). Wie klar aber Jacobi sonst das Wahre der Religion durchschaute, geht nicht bloss daraus hervor, dass er sie Gefühl nennt, sondern auch daraus, dass er sie rücksichtlich ihrer Entstehung als Offenbarung bezeichnet, wobei noch besonders hervorgehoben zu werden verdient, mit welcher Bestimmtheit er die unser religiöses Gefühl bewirkende geistige Macht als persönliches Wesen erkennt. Aber auch hier tritt das Eigenthümliche der ganzen Anschauungsweise Jacobis hervor, dass nämlich überall das vermittelnde Moment übersehen wird. Die Offenbarung ist ihm nur eine innere und allgemeine, in der Vernunft des Menschen unmittelbar sich vollziehende. Dass Gott auch durch die Geschichte und besonders durch die Geschichte Jesu Christi zu der Menschheit geredet, dafür hatte er kein Verständniss. Die positive Offenbarung hat für Jacobi keine Bedeutung. In der Person Christi sieht er nur das Ideal der eigenen frommen Gesinnung. — Nicht minder mangelhaft ist Jacobis Ansicht über die menschliche Freiheit, die für ihn ohnehin nach seiner ganzen Theorie, dass nur das vermittelte deutlich sich erkennen lasse, als absolute Selbstthätigkeit kein Gegenstand genauerer Untersuchung werden konnte. Er nennt die sittliche Freiheit, das Vermögen des Menschen, sich dem Mechanismus seiner sinnlichen Natur entgegenzustellen, und will sie als solche nicht verwechselt wissen mit der unseligen Fähigkeit, das Böse wie das Gute zu wollen. Eine genauere Definition und besonders eine genauere Unterscheidung

[1]) IV, XLIII. f. vergl. 1 Cor. 13 fin. Rom. 11. fin.

zwischen formaler und realer Freiheit vermissen wie bei ihm. Bemerkenswerth ist noch, wie Jacobi auf dem Gebiete der Moral die Freiheit der individuellen Entwicklung und Lebensauffassung dem Gesetz gegenüber gewahrt wissen will. Dass hierdurch der Willkür und der Selbsttäuschung ein gefährlicher Spielraum eröffnet ist, liegt auf der Hand. Dennoch darf aber nicht geleugnet werden, dass, obwohl bei der sittlichen Beurtheilung eines Menschen das Gesetz immer den ersten Maassstab bilden muss, doch auch die ganze Individualität und vor allem die innere Gesinnung mit in Betracht zu ziehen ist. Und hier sagt Jacobi mit Recht, dass es besonders auf die freie Liebe ankommt, die allein wahre Tugend erzeugen kann.

Vergegenwärtigen wir uns zum Schluss noch flüchtig den Eindruck, den Jacobi auf die Philosophie seiner Zeit ausgeübt hat, so dürfen wir denselben nicht zu gering anschlagen.

Jacobis grosses Verdienst ist, dass er in dem Unglauben seiner Zeit auf den Schatz im Gemüthe hingewiesen hat, so dass sich auch die Philosophie veranlasst sehen musste, denselben zu berücktichtigen. Jacobi erkannte, dass die Aufgabe aller wahren Philosophie nicht bloss auf theoretischem sondern vor allem auf praktischem Wege gelöst werden müsse, dass die Philosophie nicht bloss Sache des Kopfes, sondern auch Sache des Herzens sei [1]); er war der erste, der in der Philosophie für das Gefühl ein Stimmrecht in Anspruch nahm. Wie sich ihm selbst das Ewige und Göttliche im Gefühl auf eine wunderbar kräftige Weise offenbart hatte, so zeigte er auch der Philosophie, dass sie bei ihrer hohen Aufgabe, das Uebersinnliche aufzusuchen, ihre besten Gaben nicht lediglich von einer nüchternen Verstandesoperation zu erwarten habe, sondern dass eine lebendige Quelle zur Stillung ihres Durstes vorhanden sei, nämlich der in unser inneres von göttlicher Hand selbst gelegte Born höherer Ahnungen und Triebe.

[1]) Vergl. besonders, was Jacobi IV. 234 ff. über Philosophie bemerkt.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

VITA.

Natus sum Johannes Fridericus Delius Schernickauae, in vico Palaeomarcho, anno h. s. XLVII. die XII mensis Junii, patre Ernesto, verbi divini ministro, matre Augusta de gente nobili Holwedorum, quorum matrem jam diu mortuam lugeo. Fidei addictus sum evangelicae. Litterarum primordiis a patre imbutus adii Latinam scholam, quae appelatur, Halensem. Vere anni LXVII maturitatis testimonium adeptus theologicis studiis me daturus primum Tubingiensem deinde Halensem academiam petivi. Anno LXXI examen pro licentia concionandi et duobus annis post examen pro ministerio superavi. Quum deinde aliquantiu coadjudom fuissem, studiis philologicis magis magisque me davi et primum Samotschinae deinde Osterodae magistri munus suscepi. Postquam praeterito anno examen pro facultate docendi in universitate Georgiae Augustae absolvi, nuper in gymnasio Isenaci munus magistri mihi traditum est, quod d. v. hoc vere subibo.